

中央民族大学“985工程”之民族学国家重点学科建设项目民族发展与民族关系研究中心资助出版

宫廷

1780年六世班禅朝觐事件的历史人类学考察

与

GONGTING YU SIYUAN

寺院

张亚辉 著 中国藏学出版社



宫廷与寺院

1780年六世班禅朝觐事件的历史人类学考察

张亚辉 著

中国藏学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

宫廷与寺院：1780 年六世班禅朝觐事件历史人类学考察/张亚辉著.

—北京：中国藏学出版社，2015.12

ISBN 978 - 7 - 80253 - 873 - 3

I. ①寺… II. ①张… III. ①班禅六世 (1738 ~ 1780) - 朝觐 - 历史事件
IV. ①K249.305②B949.92

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2015) 第 301692 号

宫廷与寺院

——1780 年六世班禅朝觐事件历史人类学考察

张亚辉著

出版发行 中国藏学出版社

印 刷 中国电影出版社印刷厂

开 本 787×1092 毫米 1/16

印 张 16

字 数 208 千

印 次 2016 年 2 月第 1 版第 1 次印刷

书 号 ISBN 978 - 7 - 80253 - 873 - 3/K · 453

定 价 28.00 元

图书若有质量问题,请与本社联系

E-mail: dfhw64892902@126.com 电话:010-64892902

版权所有 侵权必究

前 言

本书是在我的博士后出站报告的基础上修改而成的。四年前，我进入中央民族大学民族学与社会学学院从事博士后工作，我的合作导师杨圣敏教授建议我从汉族研究转向少数民族研究的时候，我完全不知道藏学是如此一门“暗无天日”的学问，所以才斗胆选择了六世班禅朝觐事件作为题目。正是这个冒失的决定使得本书的修改就整整花了两年时间，也是因为这一冒失，我得以窥见民族研究的学术殿堂之一角，并为此欣喜不已。

藏族是中国历史意识和历史书写最为发达的民族之一，而且其史学传统呈现出与汉族及西方世界完全不同的特色，有趣的是，尽管西藏一再强调自己和印度的宗教关联，而印度却是一个对历史十分漠然的国度。从埃文斯 - 普里查德到列维 - 施特劳斯，一直到今天的人类学传统始终强调有历史和无历史的区分是一种文明世界的自大狂的表现，我总是觉得这是西方学者自己在希腊的神话传统和希伯来的历史传统之间的纠结。而在我们来说，柳诒徵甚至认为只有历史书写的传统才构成了所谓中国，如果“写历史”也是一种“社会事实”，我宁愿相信这比“写文化”来得更加真实。也正是由于这个原因，我一方面坚信此前关于汉人的社区的历史人类学研究的经历仍旧是有价值的，另一

方面开始反思“民族”这个庞大的概念带给我们的困扰。

本书最初写作时受到了美国新清史研究的很大启发和刺激，满族在儒学、藏传佛教和萨满教之间的轻重取舍背后的历史和文化逻辑一直让我非常着迷，我还专门为此写了一篇文章《清宫萨满祭祀的仪式与神话研究》（《清史研究》，2011年第4期）。这篇文章写作的过程中，《满洲源流考》的历史观给了我很大启发。我发现，张光直、陈来等人强调的中国上古从萨满式文明向礼乐文明的转向背后一直隐藏着以儒家为目的的历史预设，韦伯和雅斯贝尔斯的轴心突破理论中的“中国连续论”被前辈学者忽视了。尽管清宫的萨满已经完全不同于上古的萨满，但在与特勒尔奇的基督教研究及从莫斯到杜梅齐尔再到杜蒙的印度研究相比较时，萨满（或者巫）的神人二重性及其神性对仪式的依赖是贯穿整个中国上古以来的历史的核心特征，而正是这一点造成了汉传佛教的“沙门不敬王者论”的争论和藏传佛教进入中国的种种困难。所以，尽管从张光直先生那里借来的“萨满式文明”一词充满风险，我还是决定以此作为本研究的关键概念。

将西藏地方史学、中国上古史和清史放在一起研究，在很多史学家看来恐怕是再荒诞不过的事情了，尤其是我的田野只是承德这样一个历史短暂的城市。但如果将六世班禅朝觐事件放在整个中国历史上历次佛教西来的过程中来看，恐怕也就没那么难以接受，我总体上认为，中国自百家争鸣之后的历史只是上古史的诸多开放的可能性之中的一种，外来文化的进入并不是单纯遭遇到进入当时的那种历史传统，上古史会在这个过程中被重新激活，自我与他者是要在上古史的框架内进行对话的，并进而形成新的历史传统。在这一点上，我受惠于萨林斯对文化遭遇的经典研究，但也对他有所批评。这里所说的上古史一是指商代奠定的萨满式文明，另一方面也包括钱穆所强调的周代初期的封建制度中的历史与文化系统的封建，张光直的九鼎研究已经表明了两者之间的相关性。也正是文化封建这一概念让我对费孝通的多元一

体说有所反思，我希望能够补充的是，多元的共存与文化封建的思想之间有着密切的观念史联系。

我要感谢杨圣敏老师一直以来对本研究的指导和关怀，他指引我从汉族研究转向民族研究，这是一个让我受益匪浅的决定。苏发祥老师给了本书很多有价值的修改意见，并一直带领我结识藏学界的很多前辈，给了我很多在藏学界发言的机会。丁宏老师在我这两年的教学和研究中给予的支持和帮助让我感激不已。与关凯老师的讨论甚至是争论一直是我们两个人都很享受的学术经历。我还要感谢在承德的田野中国中给予我支持的承德市总工会，狮子沟村的韩亚玲大姐，王金山爷爷，已经仙逝的宝音达来在病床上艰难地接受了我的访谈，承德民宗局、档案局和政协无私地提供了相关材料。希望这本书不会让你们失望。最后，感谢我的家人。

目 录

前言	(1)
导论	(1)
一、问题的定义	(2)
二、理论准备	(3)
绝地天通与萨满式文明	(3)
作为宇宙模式的萨满教	(14)
王权与巫的两重性	(23)
文明：印欧模式与萨满模式	(38)
三、文献综述	(55)
不同民族朝代的历史叙述	(56)
容纳诸族的天下	(65)
六世班禅巴丹益喜的相关研究	(72)
四、“帝王之师”与历史系统的封建	(79)
五、田野地点简介	(86)
第一章 历史时空：从围场到行宫	(91)
一、17 到 18 世纪的北部边疆的核心问题	(92)

二、巡狩与田猎	(108)
三、口外八庙与承德的地景	(119)
第二章 班禅西来	(138)
一、“中外一家”	(138)
二、五世达赖喇嘛的先例	(146)
三、欢喜与节制	(153)
四、经与福	(161)
五、时轮与时宪	(167)
六、关系与场域	(174)
七、朴趾源的愤懑	(185)
八、行宫庙顶的龙	(197)
铸造与王权	(198)
三次献祭：从须弥山到昆仑山	(200)
九、班禅进京	(207)
小结	(211)
第三章 结论	(214)
一、承德营建的知识史背景	(215)
二、巫、礼与山川	(218)
三、祭司的类型	(228)
四、王权史观与多元一体	(234)
参考文献	(238)

导 论

清朝，乾隆四十五年（1780年）七月二十一日，经过一年长途跋涉的六世班禅巴丹益喜来到了清王朝的第二政治中心承德。在普宁寺短暂休息之后，巴丹益喜来到了避暑山庄的淡泊敬诚殿，觐见这次会面的发起者乾隆皇帝。

关于这次会面，何伟亚（Hevia）记述如下：

关于1780年班禅访问热河和北京……喇嘛写道，皇帝走下御座，到大殿门口欢迎他，握着他的手，引他到御座，相对而坐，如亲密朋友一般交谈。后来皇帝拜访喇嘛，并讨教教义，地点是在特意为班禅建造的住所，样式完全模仿班禅在扎什伦布的宫殿。……不同文本都声称，在逗留北京的日子里，喇嘛主持了皇帝的密教初始仪式。

实录则提供了完全不同的另一种看法。……实录记载，皇帝在热河的依清旷殿召见喇嘛，三天后在万树园再度召见。在那里，当着各级亚洲腹地藩王的面，皇帝赐予喇嘛帽子、长袍、金、银和丝绸等等。这些觐见确定了双方最高君主和藩王的地

位，同时，喇嘛的地位不同于亚洲腹地形形色色的领主，而更类似于当初在多伦诺尔的哲布尊丹巴呼图克图……在皇帝面前，喇嘛被允准跪而不是拜，以示其诚^①。

事情大致如此，关于这次会面的细节，当然还有很多值得补充和更正的地方，但不论如何，这种会面可以看做是清代初年以来一直到乾隆年间的满蒙汉藏各族关系的一个典型而精确的缩影。以承德研究为核心的，对清代北部边疆的研究可谓多矣，大多都是从民族关系和政治的角度入手的，而忽视了这段历史过程中宗教问题内在的逻辑——即便这段历史本质上是一种政治史，它毕竟还要以宗教为表象，更何况，上述会面中的巨大张力并非单纯用政治能够解释的。

本文希望用历史人类学和宗教人类学的方法来重新思考和处理巴丹益喜与乾隆的会面这一事件，个人认为，这一事件必须放在中国文明的整体宗教格局及宗教与皇权的长时段关系当中才能得到稳妥的解释。

一、问题的定义

1984年，考古人类学家张光直在北京大学的演讲中曾经提到，“中国古代文明是所谓萨满式的文明，这是中国古代文明最主要的一个特征”^②。张先生的结论自然是来自他对殷商考古的精深研究，这种上古时期的萨满式文明还能够用来理解后来的中国文明吗？或者，从殷周制度变革开始的理性化过程已经让中国文明彻底抛开了上古形态，而使得萨满教只能被当作某种程度的上古万物有灵论的遗存来看待？

^① 何伟亚：《怀柔远人：马嘎尔尼使华的中英礼仪冲突》（邓常春译），北京：社会科学文献出版社，2002，第48—49页。

^② 张光直：《考古学专题六讲》，北京：文物出版社，1986，第4页。

民国以来，中国人类学积累了大量的萨满教研究成果。其中既包括专门的著作，也包括在1960年代的少数民族社会历史调查当中积累下的丰厚成果，尤其是在中国北部边疆的民族调查当中，萨满教显得极为重要，但是，这些研究几乎都是在某种进化论或原始论的眼光下写就的，并没有关注萨满与文明的关系^①。而事实上，满族作为中国东北的主体民族之一和清王朝的统治者，本身就是信奉萨满教的^②，在张光直先生所关注的上古时期过去两千多年后，这一信奉萨满教的朝廷所统领的朝代是否能够明确地呈现出一种萨满式的文明呢？本文将选择清代前期民族宗教交往最为频繁、对帝国之建构也至为关键的承德作为自己的田野地点，希望能够通过对清乾隆年间在承德的帝国宗教实践以及这一历史流传到今天的口述传统的调查，以及对上古史和近代民族调查资料的比较研究，来探讨一种萨满式的文明的可能性，并以此对中国多种宗教及宇宙观交错并存的机制进行分析。进而对一种包含四夷的中国文明形态及清代北部边疆的建构提出新的理解，我认为此一初步分析，有助于我们从宗教人类学的角度进一步理解包含“四夷”的中国文明的“多元一体格局”。

二、理论准备

绝地天通与萨满式文明

张光直先生论述中国古代文明作为一种萨满式文明的根据有三。首先，是萨满教的三分宇宙图式，他说：“中国古代文明的

① 如：秋浦：《萨满教研究》，上海：上海人民出版社，1985；民族问题五种丛书黑龙江省编辑组编：《赫哲族社会历史调查》，哈尔滨：黑龙江朝鲜民族出版社，1987；民族问题五种丛书，辽宁省编辑委员会编《满族社会历史调查》，沈阳：辽宁人民出版社，1985；中国科学院辽宁少数民族社会历史调查组编：《满族社会历史调查报告》，北京：中国科学院民族研究所辽宁少数民族社会历史调查组，1963。

② 参见：姜相顺：《神秘的清宫萨满祭祀》，沈阳：辽宁人民出版社，1995。

一个重大观念，是把世界分成不同的层次，其中主要的便是‘天’和‘地’，不同层次之间的关系不是严密隔绝，彼此不相往来的，中国古代许多仪式、宗教思想和行为的很重要的任务，就是不同层次之间进行沟通，进行沟通的人物就是古代的巫覡”^①；其次，从仰韶文化的考古发掘中已经发现一些器物表明了巫的存在，尤其是半山的一个彩陶盆上绘制着类似 X 光片的人像，这是萨满的通过仪式当中广泛存在的形象；复次，在中国古代文明当中发现了大量的沟通天地的工具，比如神山，张光直明确认为，封禅传统中的神山，《山海经》中记载的灵山、肇山都与萨满教中巫师的飞升有关，《淮南子》中记载的建木也被看做是萨满教中的神树，再如龟策等占卜工具也被看做是沟通天地的渠道。另外，张光直极为重视动物在巫师沟通天地过程中的重要性，这主要是指各种铸造在礼器上的动物纹样，“先秦器物，无论是铜器、木器、漆器、玉器、角骨器等，都充满了各种动物纹样，这些动物纹样很显然是巫师沟通天地时的助手，是非常重要的工具”^②。此外还有歌舞和药品，也往往作为巫师沟通天地的辅助品。

张光直还格外强调了作为巫覡之通天地的工具的玉器“琮”，“琮的方、圆表示地和天，中间的穿孔表示天地之间的沟通，从孔中穿过的棍子就是天地柱。在许多琮上有动物图像，表示巫师通过天地柱在动物的协助下沟通天地，因此，可以说琮是中国古代宇宙观和通天行为的很好的象征物。”^③

张光直的论述和举出的丰富的论据似乎在人类学中并没有太多反响，却引起了文史学者的注意。李零在《中国方术续考》中正面回应了张光直，他认为，张光直受到了陈梦家将商王看做是大巫的观点的影响，并且参照印第安人研究的成果来分析中国

① 张光直：《考古学专题六讲》，北京：文物出版社，1986，第4页。

② 同上，第9页。

③ 同上，第10页。

早期的宗教与艺术是有问题的。对于商周以来的宗教，“巫术是太低的估计”^①，应该更加关注礼仪和方术，才是研究中国古代文明的正确方向。巫术在前礼仪、方术时代和后礼仪、方术时代的情况很不一样，在上一时代，巫术屈服于礼仪、方术，到了汉代，巫的地位已经急剧下降，早就成了祝宗卜史的附庸。“萨满说不但不能解释后一类巫术的地位，而且也不能解释它在礼仪、方术下的社会政治意义”^②。即使在商代，从卜筮资料中看，巫的地位也不是很高，商王也不是大巫^③。在同一本书的新版前言中，李零说：“商周以来，特别是战国秦汉，中国的教与术，早已超出这一水平，绝不是‘热带丛林’式的东西可以比。”^④在李零看来，中国文化与近代欧洲相比的特色在于政教关系很早就已经二分化，“我们比他们更世俗，他们比我们更宗教”^⑤，两者在僧俗与政教的关系上的差别在于追求大一统的道路不一样，“他们是小国林立，宗教大一统；我们是国家大一统，宗教多元化”^⑥，因此，李零与张光直围绕萨满教的争论其实集中在究竟是用政治还是用宗教来理解中国文明。

陈来的新作《古代宗教与伦理》论述的是儒家思想如何从上古的巫的思想当中逐步诞生的思想史过程。陈来将夏商周三代的宗教分别总结为巫觋宗教、祭祀宗教和礼仪宗教：夏道应代表夏以前至三皇时代的文化面貌，尊命即尊占卜之命，巫觋之行，那时的神灵观念尚未充分发展，所以说远于鬼神。殷人尊神事鬼，先鬼后礼，表明殷人虽已有礼，但居文化主导地位的是鬼神，礼完全不具有任何优先性（此礼指人道之礼）。周人尊礼，礼在周人的文化体系中占主导地位，享有对其他事物的优先性。

① 李零：《中国方术续考》，北京：中华书局，2006，第365页。

② 同上，第365页。

③ 同上，第369页。

④ 同上，新版前言第9页。

⑤ 同上，新版前言第5页。

⑥ 同上，新版前言第6页。

由于人道之礼居主导地位，鬼神祭祀虽仍保留，却已渐渐远之，向神道设教的形态发展^①。陈来根据卡西尔（Cassirer）的观点将历来被儒家学者所强调的殷周制度变革看做是从自然宗教向伦理宗教的发展。因此，当陈来谈到上古之巫与萨满时说：“作为萨满主要特征的迷狂技术和迷狂状态，不见于文献对三代古巫的记载……当我们由文献出发而把中国文化的发展上溯到所谓巫官文化或者巫觋文化的时候，我们应了解三代古巫与一般所谓巫师及萨满的差异。以把握中国前轴心时代的发展水平”^②。陈来采用了马克斯·韦伯的“理性化”的概念，认为中国上古文献中出现的古巫已经是原生的巫在理性化进程中发展到一定阶段的产物了，到了商周时代，古巫就已经基本“祭祀化”了^③。

从上面的综述看来，李零和陈来对张光直的论断并不信服，但个人认为，这两位学者的观点对张光直的论断并没有构成直接的挑战。张光直的论述是在文明比较的层面上展开的。张光直认为，“中国古代文明的一个可以说是最令人瞩目的特征。从意识形态上来说，它是在一个整体性的宇宙形成论的框架内创造出来的。”^④ 中国文化是以连续性为特征的，这种特征并非中国文化所独有的，“基本上，它代表在原始社会中广泛出现的人类世界基础的基层”^⑤。张光直引用佛尔斯托（Perter T. Furst）关于“亚美式萨满教的意识形态内容”的说法，认为后者所总结的中美洲印第安人的萨满教的宇宙观特点中“不少，甚至全部，在早期中国文明的适用性亦不下于西班牙人以前文明时代中美洲的适用性。”^⑥ “中国文明当是借由中国所代表的政治程序而自古代亚美基层发展出来的中国古代文明中的一个”^⑦，张光直先生以中国和中美洲的文明形态为一方，以西方文明为另外一方构建起来

① 陈来：《古代宗教与伦理》，北京：三联书店，2009，第308页。

② 同上，第51页。

③ 同上，第60页。

④⑤⑥⑦ 张光直：“连续与破裂：一个文明起源新说的草稿”，载乔健编著《印第安人的诵歌》，桂林：广西师范大学出版社，2004，第116—130页。

的“连续—断裂”的二元对比很难说没有将双方都简单化的倾向，而本文要关注的是，张光直对连续性的强调其实并不是落实在“巫”的角色上，而是落实在生产工具、亲属关系、文字和意识形态上，他说：“中国古代由野蛮时代进入文明时代过程中主要的变化是人与人关系的变化，而人与自然的的关系的变化，即技术上的变化，则是次要的；从史前到文明的过渡中，中国社会的主要成分有多方面的、重要的连续性”^①。他所谓的萨满式文明，其实是指萨满式的宇宙观和沟通天地的渴望与制度设计。至于表现在萨满教实践中的昏迷与迷狂，似乎在张光直的理论考虑之中并非关键所在。

尽管李零和陈来显然都对萨满的“疯疯癫癫”有点不屑一顾，但这并不构成对张光直所定义的萨满式文明的挑战。个人认为，一种萨满式的文明主要关乎宇宙观和社会结构的问题，而不是关乎萨满本人是否疯癫的问题。李零和陈来的论述都受到了马克斯·韦伯的重要影响，但在后者看来，“中国的思维已将巫术的泛灵论调和到一个狄格牢特（de Groot）称之为‘天人合一观’（Universismus）的体系里。然而，此一体系并非儒教所独力创成，我们必须考虑参与其中的种种势力——在儒教的观点中，它们都是异端”^②。也就是说，马克斯·韦伯并不认为中国文化是在大小传统的分裂中形成的，反而是在两者的调和中形成的。巫术在此过程中非但没有因理性化的过程而式微，“一般来说，在中国，古来的种种经验知识与技术的理性化，都朝向一个巫术的世界图式发展”，“中国这种‘天人合一的’哲学与宇宙创成说，将世界转变成一个巫术的乐园（ein Zauber-garten）”^③。真正被大传统所拒斥的只有民间巫师的感性的忘我，以及道教徒的出

① 张光直：《考古学专题六讲》，北京：文物出版社，1986，第13页。

② 韦伯·马克斯：《韦伯作品集 v：中国的宗教；宗教与世界》（康乐、简惠美译），桂林：广西师范大学出版社，2004，第237页。

③ 同上，第277页。

神的忘我，以及各种修道僧的禁欲^①。

因此，也许要将上述诸多学者的说法综合起来，方可真正理解中国文明的宇宙图式和沟通天地的问题。在这方面，杨儒宾的贡献值得参照，他的博士论文“中国古代天人鬼神交通之四种类型之其意义”在没有参照张光直的论述的情况下，探讨了晚周秦汉之际的集中沟通天地神人鬼的四种方式，第一种是以《易传》为代表的占卜，第二种是以《礼记》为代表的礼乐精神，第三种是以屈原赋为主的萨满式的离体远游，最后一种是炼精化气，使人的躯体溶于宇宙的气化流行的特殊方式^②。杨儒宾并没有将这四种方式列入任何形式的进化纲要中来看待，也较少讨论上古史的问题，而正是这种研究视角表明，沟通天地的欲望与实践并没有随着理性化的进程而被消灭或淡忘，反而以更加多样的方式呈现在不同的哲学、宗教与政治传统当中。或许可以说，陈来所说的巫觋宗教、祭祀宗教和礼仪宗教，并非是一个逐次否定和超越的进化序列，而是在逐步以更加理性和文明化的方式来处理同样一个“原初问题”，而李零所强调的政治进程也必须在对这一“原初问题”的不断回应当中方可获得安置——李零敏锐地发现了东西方的政教结构的差异，并以此为出发点展开论述，固然十分精彩，但他似乎没有像杨儒宾这样注意到，礼乐本身也是一种沟通天地之术，政治原本就关乎天地秩序，不只是人间事。而且，中国以政治格局来追求大一统的过程中，并非无选择地容纳任何宗教，对某一宗教的包容与拒斥，并非单纯由政治判断来决定的。

这个“原初问题”就是张光直、李零和陈来都详细论述过的“绝地天通”。某种程度上来说，张光直对这个上古传说的重视来自伊利亚德（Eliade）的萨满教研究的启发，而李零和陈来

① 韦伯·马克斯：《韦伯作品集 v：中国的宗教；宗教与世界》（康乐、简惠美译），桂林：广西师范大学出版社，2004，第284页。

② 杨儒宾：《中国古代天人鬼神交通之四种类型之其意义》（博士论文），台湾大学，1987，第4页。

的论述亦是在张光直的基础上展开的。“绝地天通”的故事在《尚书·吕刑》《山海经·大荒西经》中都有记载，可见其历史之久远，而所言最为详细的是在《国语·楚语下》当中：

昭王问于观射父，曰：“《周书》所谓重、黎实使天地不通者，何也？若无然，民将能登天乎？”

对曰：“非此之谓也。古者民神不杂。民之精爽不携贰者，而又能齐肃衷正，其智能上下比义，其圣能光远宣朗，其明能光照之，其聪能月彻之，如是则明神降之，在男曰覡，在女曰巫。是使制神之处位次主，而为之牲器时服，而后使先圣之后之有光烈，而能知山川之号、高祖之主、宗庙之事、昭穆之世、齐敬之勤、礼节之宜、威仪之则、容貌之崇、忠信之质、禋洁之服而敬恭明神者，以为之祝。使名姓之后，能知四时之生、牺牲之物、玉帛之类、采服之仪、彝器之量、次主之度、屏摄之位、坛场之所、上下之神、氏姓之出，而心率旧典者为之宗。于是乎有天地神民类物之官，是谓五官，各司其序，不相乱也。民是以能有忠信，神是以能有明德，民神异业，敬而不渎，故神降之嘉生，民以物享，祸灾不至，求用不匮。”

“及少昊之衰也，九黎乱德，民神杂糅，不可方物。夫人作享，家为巫史，无有要质。民匮于祀，而不知其福。蒸享无度，民神同位。民渎齐盟，无有严威。神狎民则，不蠲其为。嘉生不降，无物以享。祸灾荐臻，莫尽其气。颛顼受之，乃命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民，使复旧常，无相侵渎，是谓绝地天通。”

张光直对“绝地天通”的分析主要着眼于巫覡沟通天地的